ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia

Revista Sincronía

Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

Filosofía

La metafísica: ciencia y sabiduría en el pensamiento de Alberto Magno[1]

Metaphysics: Science and Wisdom in the Thought of Albertus Magnus

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.

DOI: 10.32870/sincronia.axxix.n87.2.25a

José Luis González Rojo
Universidad de Guadalajara
(MÉXICO)
CE: jose.grojo@academicos.udg.mx
https://orcid.org/0000-0001-9877-2102

Recepción: 20/07/2024 **Revisión**: 17/09/2024 **Aprobación**: 10/10/2024

Resumen.
En la Edad Media, el estudio de la filosofía se restringía a las artes liberales, especialmente la dialéctica, y los temas teológicos se apoyaban en una filosofía cristiana, pero con fondo platónico gracias a pensadores como Agustín de Hipona o Anselmo de Aosta. Sin embargo, con la recepción del aristotelismo se inaugura una etapa de intensa discusión en torno a la nueva filosofía introducida por las traducciones de textos greco-árabes y judíos. En estas páginas revisamos ese proceso en lo que se refiere a la metafísica aristotélica, y nos centramos en la figura de Alberto Magno, a quien se suele dejar de lado ante la fama que adquirió su notable alumno, Tomás de Aquino. Estudiando distintas fuentes pretendemos responder a las preguntas: ¿Cuál fue el aporte de Alberto Magno para la aceptación de la metafísica aristotélica como ciencia? ¿En qué medida la síntesis del Doctor Universal hizo posible su vinculación con la teología? ¿Qué lugar le concede Alberto, respecto de los demás saberes, a la ciencia metafísica una vez precisado su objeto? Sostenemos, pues, que la lectura albertina de la metafísica aristotélica, que la presenta como ciencia y sabiduría, hizo posible su aceptación como un saber digno de estudio.

Palabras clave: Filosofía. Metafísica. Teología. Ciencia.

Cómo citar este artículo (APA):

En párrafo:
(González, 2025, p. __)

En lista de referencias:
González, J.L. (2025). La metafísica: ciencia y sabiduría en el pensamiento de Alberto Magno. *Revista Sincronía*. *XXIX*(87). 12-51 DOI: 10.32870/sincronia.axxix.n87.2.25a

[1] Algunos pasajes de fuentes directas fueron traducidos por el autor de este artículo del latín al español, por lo que se incluyen tales pasajes en idioma original en notas a pie de página, y la traducción en el cuerpo del texto.

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

Abstract:
In the Middle Ages, the study of philosophy was restricted to the liberal arts, especially dialectics, and theological topics were based on a Christian philosophy, but with a Platonic background thanks to thinkers such as Augustine of Hippo or Anselm of Aosta. However, with the reception of Aristotelianism, a stage of intense discussion was inaugurated around the new philosophy introduced by the translations of Greek-Arabic and Jewish texts. In these pages we review this process as it relates to Aristotelian metaphysics, and we focus on the figure of Albertus Magnus, who is often left aside due to the fame acquired by his notable student, Thomas Aquinas. By studying different sources we aim to answer the questions: What was the contribution of Albertus Magnus to the acceptance of Aristotelian metaphysics as a science? To what extent did the synthesis of the Universal Doctor make possible his connection with theology? What place does Alberto give, with respect to other knowledge, to metaphysical science once its object has been specified? We maintain, therefore, that Albertine's reading of Aristotelian metaphysics, which presents it as science and wisdom, made possible its acceptance as knowledge worthy of study.

Keywords: Philosophy. Metaphysics. Theology. Science.

Introducción.

Es un lugar común la idea de que la edad Media en Europa fue un periodo de poco avance intelectual; idea muy difundida que se sujeta a la creencia, más o menos infundada, de que la primacía de la teología cristiana impedía el desarrollo de las ciencias humanas. Dicha idea está más bien fundada en una concepción un tanto anacrónica de la noción de ciencia entendida como ciencia positiva, por no decir que también en pareceres más o menos prejuiciados por el rechazo a la autoridad y la tradición que impuso la ilustración del siglo XVIII[2]. Desde la temprana edad media, la idea de la ciencia se constreñía a los saberes de las artes liberales, en especial los del *trivium*, cuya metodología era demostrativa y su fin consistía en la validación de los saberes de la razón. Otro tipo de disciplinas cuyo fin era menos abstracto, más práctico, eran las llamadas artes mecánicas o serviles; la lista de estas

[2] La Ilustración entroniza a la razón como criterio único para medir el progreso del conocimiento, y se convirtió en un movimiento en el que la tradición y la autoridad eran sometidos a escrutinio constante; H. G. Gadamer en *Verdad y Método I* (2017) replantea el papel que juegan la autoridad y la tradición como parte de la hermenéutica, pero a la vez plantea que entre tradición y razón no hay necesariamente una oposición, pues "en realidad la tradición siempre es también un momento de la libertad y de la historia" (p. 349).

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

es más o menos larga según se incluían o no clases de disciplinas específicas como la náutica, la arquitectura, la milicia, entre otras. Testimonios de esto lo tenemos en las *Etimologías* (2004)[3] de Isidoro de Sevilla (¿560? - 636), que nos presenta la forma en que se entendían los saberes científicos de la época, resumidos en el conjunto de las artes liberales, además de la teología. Por otro lado, la obra de Boecio sirvió como un sólido pilar para la difusión de la dialéctica entre los autores medievales y su inclusión en los planes de estudio de las escuelas cristianas, en particular las catedralicias y las palatinas. Sus comentarios a algunos de los libros de la lógica de Aristóteles[4] además de sus obras originales, permitieron que se reconociera el valor de la dialéctica como una ciencia que se podía fungir como vía para la adquisición de otras. Este asunto alcanzó su nivel de ordenamiento con las *Summule Logicales* de Pedro Hispano (1986)[5]. Al margen de la cuestión de la autoría de esta obra, el hecho de sentar las bases conceptuales y la estructuración más ordenada de los temas de lógica es, sin duda, un referente de la preponderancia que tuvieron estos temas entre los escolásticos de la época.

Pero aun con todo y que los estudios de artes gozaron de cierta aceptación y difusión en las escuelas, la ciencia que elevaba al hombre al plano de lo espiritual y lo acercaba a la verdad en sí misma era la Teología. Tras la organización de los estudios en la escuela palatina

[3] Isidoro de Sevilla expone en su obra *Etimologías* (Libro I, capítulo dos) las nociones de disciplina y arte y describe las disciplinas que formaban el *trivium* y el *quadrivium*, más con la intención de incorporar sus conocimientos al conjunto de los saberes aceptados por el cristianismo. A las disciplinas ya conocidas que formaban las artes liberales, Isidoro incorporará luego la medicina, las leyes y la cronología.

[4] La obra de Boecio es muy amplia, y gracias a sus trabajos de traducción, comentarios y tratados sobre la lógica aristotélica fue que la Edad Media pudo conocer este aspecto de la obra del estagirita. Entre las obras de Boecio se pueden contar las traducciones del griego al latín *de Categorías, De Interpretatione*, *Isagoge*. Se conservan los comentarios: *In Porphyry Isagogen*, *In Aristotelis Categorias*, *In Aristotelis Perihermeneias*, *In Ciceronia Topica*. De sus tratados tenemos *De divisione liber*, *De Syllogismo categorico, Introductio ad syllogismos categoricos*, *De Topicis differentiis*, *De Hypotheticis syllogismis*. Cfr. Manuel Correia, "Estudio preliminar" en Boecio (2011). *Los tratados silogísticos*. Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.

[5] Hay todavía una seria discusión sobre si Pedro hispano fue la misma persona que quien fuera nombrado Papa Juan XXI. También hay diferencia de opiniones sobre si Pedro Hispano es el autor del *Tractatus* o *Summule logicales*. Lo que sí es un hecho es que este tratado dio forma al estudio de la lógica en la Edad Media; e incluso hasta en el siglo XVI, con el intento de reforma de los estudios de artes en las universidades ibéricas, el nombre de Pedro Hispano volverá a mencionarse.

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

por Alcuino de York[6], la teología adquiere el rango de facultad mayor de entre las disciplinas en las escuelas. Sin embargo, eso no menguó el interés de los maestros por el cultivo de las artes liberales; de ello, nos ofrece una interesante visión Maurice de Wulf en su *Historia de la Filosofía*, cuando sostiene que:

> Así como la filosofía está subordinada a la teología, la maestría en artes es una preparación para los grados de teología y también para los estudios de derecho y medicina. [...] El maestro en artes (*magister artium*), convertido en teológo, seguía siendo filósofo (1945, p. 12).

A este respecto podemos ver cómo, incluso los maestros regulares se interesaron a tal punto en el estudio de la filosofía (artes) que la consideraron como una forma de consolidar la especulación teológica[7] dotándola de una estructura argumentativa y demostrativa sólida. Aun con tal preeminencia del saber teológico, en la alta edad media encontramos que, en la mayoría de las *Sumas de Teología*, se le dedicaba una parte, generalmente la primera, a explicar el carácter de ciencia de la teología, su objeto propio, su metodología y la forma en que difiere de las ciencias no teológicas, como fue el caso de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (I, q. 1). Aquí se emplea otra noción de ciencia como un saber que tiene por objeto la revelación, y en lugar de poseer principios por los cuales se procede a la demostración de la verosimilitud de las verdades reveladas, se funda en los artículos de fe, los cuales se aceptan como principios revelados en las *Escrituras Sagradas*, y son afirmados y explicitados por la tradición de la Iglesia. En cuanto ciencia sagrada, es pertinente aclarar que ésta tiene dos niveles, uno corresponde a la especulación del entendimiento humano que quiere

[6] La figura de Alcuino de York (730-804) es relevante para la comprensión del desarrollo de los estudios en las escuelas cristianas durante la Edad Media. A él se le atribuye la consolidación de los planes de estudio de las escuelas palatinas, a iniciativa de Carlomagno, a quien a su vez se le atribuye el "renacimiento" de la cultura durante su reinado (Cfr. Gilson, 1995).

[7] Es célebre el debate entre teólogos dialécticos y antidialécticos, debate que consistió, *grosso modo*, en la subordinación de las discusiones teológicas a las formas de la dialéctica, cosa que generó una reacción por parte de otros teólogos que se reusaban a la intromisión de la dialéctica en la teología. Sobre este asunto se puede rastrear el debate de Anselmo de Besate y Berengario de Tours frente a Otloh de Esmerano y Pedro Damián, (Gilson, 1995, pp. 229-232).

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

comprender la fe[8], y otro en cuanto es el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, es decir, la ciencia divina.

Hasta más o menos entrado el siglo XI en las escuelas, y luego en las nacientes universidades, convivían las ciencias filosóficas (comprendidas en el *trivium* y el *quadrivium*) y la ciencia teológica en un equilibrio más o menos armónico. Gracias a las escuelas de traductores, en particular la de Toledo, se inició una oleada de nuevos saberes que llegaron a desconcertar a filósofos y teólogos de la Europa latina occidental, saberes que incluían nuevas visiones sobre Dios, el mundo y el hombre que contrastaban con el ampliamente aceptado platonismo (por vía de Agustín, Anselmo, Juan Escoto Eriúgena, y otros autores de las escuelas de San Víctor y Chartres). Nace paulatinamente una especie de curiosidad por saberes provenientes del encuentro entre la cultura cristiano-latina y el mundo islámico; sin embargo, es importante considerar que el interés por la nueva ciencia obedeció a una estimulación que acicateó aún más esas curiosidades; en palabras de Edward Grant: "Antes que los europeos occidentales pudieran ser seriamente inducidos a explotar nuevos conocimientos derivados de civilizaciones y culturas vecinas, tenían primero que ser motivados y estimulados en pos de un nuevo interés por la ciencia y la naturaleza" (1983. p.35).

Es muy sabido que el aporte de la labor de traducción de obras greco-árabes y judías fue de cabal importancia para la ampliación de los saberes en la Europa cristiana occidental. Edward Grant reconoce que "La actividad traductora que había de revolucionar el pensamiento científico occidental y determinar su curso durante los siglos subsiguientes tuvo lugar en el siglo XII" (1983, p.40); en este periodo se desarrolla un añadido de conocimientos que harían girar los ojos del pensamiento a la naturaleza antes que al mundo espiritual; así, tenemos que se introducen obras de astronomía, geología y minerales, medicina, los elementos, los animales, de autores como Galeno, Hipócrates, Euclides,

[8] En su *Proslogion*, capítulo I, Anselmo de Canterbury enuncia una frase que es clave para comprender el vínculo entre fe y razón, estando esta subordinada a aquella, pero que no por ella se limita en su especulación para hacer comprensibles las verdades de la fe: "Y no busco entender para creer, sino que creo para entender" (1970, p. 36).

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

Ptolomeo, y algunos árabes como Averroes, Avicena, Al-farabi, entre otros (Crombie, 1979), y entre las obras traducidas llegan muchas otras de Aristóteles que ayudan a completar el *corpus* de la filosofía del estagirita. El proceso de recepción del aristotelismo no se llevó a cabo sin sobresaltos, toda vez que, desde el agustinismo platónico imperante en las escuelas medievales, los nuevos saberes no solo parecían ajenos a tal espíritu, sino más bien contrapuestos por el énfasis que ponían en la observación y estudio del mundo natural. Debemos destacar que hubo ya intentos de conciliar ambas doctrinas como, por ejemplo, el caso de Boecio entre los latinos o de Al-farabi entre los musulmanes, quienes veían a estas filosofías no tanto como opuestas, sino como complementarias, como si fueran dos formas de mirar a la realidad desde dos ángulos distintos; pero aún con ello, hubo cierto recelo al estudio de las ciencias recién llegadas a Europa, en particular de la obra aristotélica y de sus comentaristas árabes. No es necesario a describir aquí los aspectos específicos de la recepción del aristotelismo con toda su extensión, aunque asumimos que había algo en el mismo ambiente intelectual de la época que lo hizo posible. Concordamos con Wolfhart Pannerberg cuando sostiene que:

> Los motivos de la recepción medieval de Aristóteles deben buscarse menos en la existencia de una comunidad de intereses entre la filosofía aristotélica y la teología cristiana [...] que en que la filosofía de Aristóteles se acomodó extraordinariamente bien a la misión de satisfacer la curiosidad de la época por un saber tipo lógico y empírico (2016, p. 87).

Lo anterior empata muy bien con el hecho de que las discusiones dialécticas habían agotado el interés de los participantes en ellas, y la introducción de las nuevas ciencias abría un panorama de nuevas discusiones al explorar temas novedosos para la época. Más importante aún es el hecho de que, con la incorporación de disciplinas que engrosaban el *trivium* y el *quadrivium*, se fue delineando con más amplitud el conjunto de las ciencias filosóficas (Heinzmann, 1995). Pero, en dicho conjunto ¿dónde y cómo integrar disciplinas como la metafísica y los libros de la filosofía natural de Aristóteles? ¿Qué clase de saberes eran esos y cómo podían vincularse con las ciencias de la razón que formaban el *trivium* y con la ciencia

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

sagrada? Fue muy valiosa la gran síntesis de la filosofía aristotélica con la teología cristiana realizada magistralmente Tomas de Aquino; sin duda, la primera parte de la *Summa Theologiae* (2014) y los primeros capítulos de la *Summa contra gentiles* (2007) son una clara muestra de este ejercicio de adaptación de la filosofía del estagirita a la teología cristiana. Además de los comentarios a las muchas obras del filósofo que realizó el doctor Angélico, también encontramos textos originales, aunque con un marcado sabor aristotélico, como lo son el *De ente et essentia* y el *De Principia naturae*. Sin embargo, nuestro interés está en el periodo de afianzamiento de la filosofía de Aristóteles, en particular en el aporte de un gran pensador que generalmente ha sido poco estudiado, pues está como a la sombra de su gran discípulo, el aquinate, pero del que creemos que se puede decir mucho, nos referimos a Alberto Magno[9].

Desarrollo

Si bien el pensamiento de Alberto no alcanzó el mismo nivel de sistematización y profundidad que el de Tomás de Aquino, no es menos cierto que mucho del éxito de este tuvo como antecedente la exploración y exposición de la ciencia aristotélica que realizó el doctor de Colonia. Pannenberg (2016) nos refiere la importancia de la figura de Alberto, pues sin sus primeras aproximaciones a la nueva filosofía, habría sido muy difícil, o al menos habría tomado más tiempo, la comprensión del pensamiento aristotélico; Pannenberg (2016) sostiene: “Fue preciso, pues, esperar a la época de Alberto Magno, desde la mitad del siglo XIII en adelante, para que la autoridad del ‘Filósofo’ se impusiera definitivamente en estos ámbitos [las ciencias humanas y las teológicas]” (2016, p. 87). En los manuales de

[9] Alberto de Bollstädt, o mejor conocido como Alberto de Colonia (1206/1207-1280), monje dominico formado en Paris, doctorándose alrededor del 1245 para después enseñar filosofía y teología. Cfr. Gilson, 1995. Se dedicó al estudio de la filosofía aristotélica y sentó las bases para el desarrollo de la escolástica en su edad de oro. Su obra incluye comentarios a la obra de Aristóteles, como las que estudiamos en estas páginas, especialmente su obra sobre la naturaleza, además de obras teológicas como los *Comentarios a los libros de las Sentencias de Pedro Lombardo* y una *Suma de teología,* de estas últimas estudiamos una edición de 1651. No haremos aquí una exposición completa y detallada de la obra del doctor de Colonia, pues nos interesa concentrar nuestros esfuerzos en el estudio de sus obras sobre filosofía primera, física y teología, en vistas de una mejor comprensión de las bases de su pensamiento.

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

historiografía de la filosofía medieval se suele presentar al doctor de Colonia como un científico natural, especialmente por lo extenso de sus libros dedicados a los animales, los minerales, los elementos, la geografía y la medicina (Wulf, 1945); sin embargo, sus comentarios a la *Metafísica* (2000) y la *Física* de Aristóteles son poco estudiados, al menos en el contexto de los estudios medievalistas de habla hispana, por lo que la aproximación a este otro aspecto de su pensamiento será decisiva para comprender su papel en la recepción del aristotelismo en la Europa medieval. Interesa para este trabajo entender cómo es que el doctor Magno, tras estudiar la *Metafísica*, la presenta como una ciencia digna de ser estudiada en el conjunto de los saberes humanos, y cómo la vincula con la teología cristiana.

La metafísica aristotélica era una disciplina relativamente nueva en el contexto de la Europa medieval. Aunque mucho de la especulación teológica que privaba en aquella época tenía un trasfondo eminentemente metafísico (por el influjo platónico y neoplatónico patente no solo en Agustín de Hipona, sino en otros pensadores como Juan Escoto Eriúgena o Anselmo de Canterbury); dicha disciplina, en cuanto a ciencia específica, independientemente de las demostrativas y superior a la ciencia natural y la matemática era, sin lugar a duda, una novedad. Para los comentaristas islámicos era muy claro el estatus de la metafísica o filosofía primera en el conjunto de los saberes, tanto humanos como divinos. Era vista además como una ciencia con un objeto de estudio propio y específico. No revisaremos con lujo de detalle el desarrollo de la filosofía por parte de los autores islámicos, cosa que nos tomaría demasiado espacio y, además, no es el objetivo de este trabajo, pero tomaremos como referencia el pensamiento de Ibn Siná (Avicena para los latinos) quien estudió arduamente la *Metafísica*[10] de Aristóteles, aunque no sin ciertas dificultades. En el libro primero de la *Metafísica*, el estagirita la presenta como "Sabiduría", pero al tratar de los primeros principios y las primeras causas (981b; 982a; 982b, 3), en el sentido de un saber más especulativo, teórico y racional que un saber práctico, los comentaristas la llamaron

[10] Soheil M. Afnan (2017) realizó una excelente biografía de Avicena y describe los aspectos de su pensamiento de una forma clara y detallada. Al narrar la autobiografía del pensador islámico, este autor recuerda cómo, para comprender la Metafísica de Aristóteles (2000), Avicena tuvo que apoyarse en los comentaristas helenísticos, y especialmente en la filosofía por Al-farabi, de quien logró una mejor comprensión de la metafísica aristotélica.

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

filosofía primera por versar sobre los primeros principios y las primeras causas (983a, 25). En nuestra aproximación a la recepción medieval de la metafísica aristotélica, debemos considerar cómo la pensaron los autores islámicos, quienes la estudiaron con una mirada impregnada del neoplatonismo de las escuelas griegas en el medio oriente (Cruz, 1963), cuestión que generará intensos debates en el contexto europeo respecto de la interpretación de la obra de Aristóteles.

Avicena llama a la metafísica *ilm al-ilahija*, pero en las versiones latinas de la obra aviceniana, la traducen como *scientia divina*[11] (Grondin, 2011). Es en el libro primero de la *Metafísica* que Aristóteles la presenta como una ciencia divina, esto debido a que puede ser considerada como una ciencia que permite pensar a Dios en cuanto es causa y principio de todo, o porque es una ciencia que sólo Dios puede poseer en grado sumo (983a,5). Para Avicena era claro que la filosofía primera era ciencia divina, pues su objeto se aproxima a la idea misma de Dios, salvo que el intelecto no capta en sí mismo a Dios sino sólo en cuanto es ser. En el primer libro de su *Metafísica*, Avicena introduce al lector en el estado de esta ciencia, apuntando a la explicación y clarificación del conocimiento que se tenía de ella; por eso dice "Ya también oíste que la ciencia divina es en la cual se investigan y buscan las primeras causas del ser natural y del ser doctrinal y de aquello que de este depende, y sobre la causa de las causas y del principio de los principios, el cual es Dios excelso[12]" (1977, p. 2). Sin embargo, es un hecho que, para el pensador persa, el entendimiento no comprende la esencia divina en sí misma, es decir, Dios, en sí mismo, no es el objeto de esta ciencia, sin embargo, sí puede ser su objeto en cuanto es primer principio.

[11] No sin razón, dado que hay un fondo eminentemente teológico en el pensamiento de Avicena al respecto, pero no identifica del todo a Dios con el ser en cuento ser. Para Avicena, lo que cae en el campo de la razón que puede aprender el ser es concebirlo como ser necesario, lo cual apunta a lo divino, pero no se identifica exactamente con ello, por lo que el pensamiento de Avicena suele ser entendido como una onto-teología. Esto se puede estudiar con más amplitud en el estudio de Miguel Cruz Hernández (2011) sobre la historia del pensamiento en el mundo islámico que abarca desde sus orígenes hasta ya muy entrado el siglo XIV aproximadamente.

[12] "Iam etiam audisti quod scientia divina est in qua quaerunt de Primis causis naturalis esse et doctrinalis esse et de eo quod pendet ex his, et de causa causarum et de principio principiorum, quod est Deus excelsus."

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

El autor islámico plantea dos caminos para que una ciencia pueda tratar sobre su objeto, según nos advierte Jean Grondin (2011): "O este objeto proviene de nuestra acción o existe independientemente de nosotros. En el primer caso estamos ante una ciencia práctica; en el segundo, ante una ciencia teórica o especulativa" (2011, p.154). El objeto de dicha ciencia es independiente del intelecto humano, es decir, es aprehensible como algo distinto del entendimiento, aunque no le es dado en cuanto a tal, sino a través de la especulación intelectual que busca lo más común y universal a partir de lo particular; sin embargo, no se debe pensar dicho objeto como derivado de ciertos principios, sino concebido como principio de todo. Todos los seres particulares coinciden así en el ser, por lo que, en cuanto que existen, tienen existencia por aquel que es principio de todos ellos, y de eso es que se ocupa esta ciencia. A partir de su objeto, la metafísica versará también sobre las consecuencias de aquel, lo que luego los medievales llamaron atributos o pasiones. Así, Avicena nos dice que:

> El sujeto de aquella ciencia es el ente en cuanto es ente, y de los cuales ella inquiere son consecuencia del ente en cuanto es ente, sin condiciones [...] A aquello respondemos que la especulación de los principios no es sino la búsqueda de las consecuencias de aquel sujeto, porque este o aquel ente en cuanto es principio no se constituye ni se rechaza por aquello, sino, en comparación de la naturaleza del ente absolutamente, es algo accidentalmente de él y es sobre las consecuencias que son propias de él; no hay principio más común que el ente[13] (1977, p.13).

Con esto, el autor define el aspecto formal de la ciencia metafísica, concibiéndolo como lo primero inteligido[14] de manera inmediata a partir de la intuición de las cosas. Al plantearlo

[13] "Ideo primum subiectum huius scientiae est ens, inquantum est ens; et ea quae inquisit sunt consequentia ens, inquantum est ens, sine conditione [...] Ad quod respondemus quod speculatio de principiis non est nisi inquisitio de consequentibus huius subiecti quia ens hoc vel illud, inquantum est principium, non constituitur ab eo nec prohibetur, sed, comparatione naturae entis absolute, est quiddem accidentale ei et est de consequentibus quae sunt ei propria; principium enim non est communius quam ens."

[14] Avicena recurre a una imagen conocida como "el hombre flotante" o "el hombre volante" expuesta en su *Metafísica*. La imagen consiste en suponer que un ser humano ha sido creado suspendido en el aire sin ninguna sensación del interior o del exterior, pero a pesar de ello, tiene una intuición primera: su propia existencia. La

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

además como objeto sin condición, lo presenta como absoluto y necesario, en tanto no hay algo más anterior a él y no tiene ningún principio como condición o supuesto primero. De ahí que, en cuanto es objeto de una ciencia, se estudia como principio de todo, y ese todo será pensado como consecuencia o efecto.

Como veremos en su momento, el que el intelecto puede captar el ente en cuanto ente, constituye el punto de partida de la especulación metafísica para los autores medievales, es decir, llegará un momento en que todos coincidan en que tal es el objeto de la ciencia metafísica, pero se desarrollará un intenso debate sobre el modo en que se predica el ente respecto de las substancias, los accidentes, las ideas, Dios o las creaturas en general. Pero lo que ahora interesa es ver cómo, tras la exposición aviceniana de la ciencia metafísica, los autores medievales, en particular Alberto Magno, tratarán de comprenderla en el conjunto de los saberes de la época y explicita su carácter de ciencia. Ya Aristóteles definió el objeto de esta ciencia en el libro II de su *Metafísica*, y además establece su distinción respecto de otras ciencias particulares, como la física o la matemática que suponen su objeto; así el estagirita sostiene: "Hay una ciencia que estudia lo que es en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares" (2014, p.145). Esta elevación de la ciencia metafísica por encima de las demás ciencias, convirtiendo a estas en particulares por estudiar aspectos específicos del ser, es desarrollada ampliamente por Avicena, en quien se puede observar la preeminencia del saber metafísico, ya que este eleva y perfecciona al hombre, al acercarlo a verdades más plenas que lo que se puede captar por los sentidos. En su libro de *Filosofía primera* podemos leer que:

> Y esta es la filosofía primera de las cosas particulares porque la misma es ciencia de la causa primera del ser, y esta es la primera causa, pero la causa primera de la universalidad es el ser y la unidad; y es también sabiduría, que es la más noble ciencia por la cual se aprehende lo conocido más noble; verdaderamente es la ciencia más

intención del autor islámico es explicar que la razón humana tiene una intuición inmediata del ser simplemente aprehendido (Cfr. Avicena, 1950).

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

> noble porque es sobre Dios y las causas que son después de él; y también [es] cognición de las causas últimas de todo ser, y [es] cognición de Dios; y por causa de esto se define la ciencia divina así: que es ciencia de las cosas separadas de la materia en la definición y para las definiciones[15] (1977, p. 15).

Como ya vimos, en el libro I de *Metafísica*, Aristóteles se plantea la necesidad de una ciencia de los primeros principios y de las primeras causas, y consecuentemente, para Avicena el ser en cuanto ser, es el principio y causa primera de todo, y es lo que confiere existencia a los seres posibles. Podemos ver al menos tres asuntos que serán objeto de discusión entre los autores cristianos, tanto de la alta Edad Media como entre algunos de la segunda escolástica del siglo XVI; uno es el asunto de la unidad del concepto de ente y, por consecuencia la unidad de la ciencia metafísica, pues la unidad misma del ente exige la unidad misma de su idea y de la unidad de la ciencia que lo estudia; otro será el modo en que se entiende la universalidad del concepto de ente, pues según sea la posición al respecto, las perspectivas se dividirán en analogistas o univocistas[16], y finalmente, siendo el asunto que interesa en estas páginas, es el hecho de que la filosofía primera sea considerada sabiduría, pero la cuestión será su rango respecto de la sabiduría divina revelada a los hombres y estudiada por la teología cristiana. Para que una ciencia sea sabiduría se requiere primero que su objeto mismo sea el más noble y universal posible; siendo dicho objeto el ser en cuanto ser, identificable con Dios, en lo que concierne a la existencia al menos, la ciencia o filosofía

[15] "Et haec est Philosophia prima quia ipsa est scientia de prima causa esse, et haec est prima causa, sed prima causa universitalis est esse et unitas; et est etiam sapientia queae est nobilior scientia qua apprehenditur nobilius scitum; nobilior vero scientia quia est certitudo vertitatis et nobilius scitum, quia est Deus, et causae quae sunt post eum; et etiam cogonitio causarum ultimarum omnis esse, et cognitio Dei, et propterea definitur scientia divina sic quod est scientia de rebus separatis a materia definitione et definitionibus".

[16] Una de las principales discusiones en la Edad Media versaba sobre la forma de predicar sobre el ente, es decir, si el ente se predica de forma análoga respecto de las distintas clases de seres o si se predica de forma unívoca, el ser se dice igual de las creaturas que del creador. Analogismo y univocismo fueron posiciones expuestas por Tomás de Aquino y Juan Duns Scoto, lo que fue causa de una confrontación entre la orden de los dominicos y la orden de los franciscanos. Esto se puede estudiar con detenimiento en la obra de André de Muralt (2008) quien analiza las distintas tesis sobre el problema en el pensamiento de Tomás de Aquino, Juan Duns Scoto, Gregorio de Rimini y Guillermo de Ockham. De manera más específica se puede ver esto en el *De ente et essentia* de Tomás de Aquino y en la *Ordinatio*, Libro I de Juan Duns Scoto.

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

primera se eleva por encima de las determinaciones materiales y accidentales de los seres concretos para ir al *ens simpliciter*. Pensar al ente en cuanto ente como principio[17] último de todo lleva al entendimiento a transponer los principios que estudian las ciencias particulares para buscar un único primer principio de todo lo demás; ello supone además que el entendimiento humano puede abstraer (separar) las cualidades o determinaciones de los entes particulares para aprehender lo que tienen de más común y universal: convenir en el ente en cuanto ente. De ahí que, para autores como Avicena, la metafísica sea verdadera sabiduría, idea que explicaremos con cierto detalle Alberto Magno para poder comprenderla como una ciencia digna de ser estudiada.

Consideramos que el aporte de Alberto Magno para la recepción del aristotelismo en la alta Edad Media fue crucial en cuanto fue un intento por comprender los aspectos fundamentales de la filosofía aristotélica, haciéndola asequible y concordable con las ciencias ya conocidas en el cristianismo occidental y, para ello, fue necesario engarzar las distintas ciencias aristotélicas entre sí. Coincidimos con Etienne Gilson cuando sostiene que:

> El mérito principal de Alberto Magno consiste en haber sido el primero en ver el enorme acrecentamiento de riquezas que representaban la ciencia y la filosofía greco-árabes para los teólogos cristiano. Parece que se dio cuenta, de pronto, de que ante una ciencia tan claramente superior a aquella de que disponían los cristianos, pero tan diferente del cristianismo por el espíritu que la animaba, no se podía ni aceptarla sin modificaciones ni contentarse con negar (1995, p. 493).

La dialéctica fue sin duda una potente herramienta para las ciencias medievales, pero no podía lograr que el intelecto se elevará más allá de las verdades meramente formales. El platonismo de Juan Escoto Eriúgena tenía el mérito de acercar al intelecto a conocer la estructura del cosmos a través de la especulación con tintes místicos, pero, para muchos,

[17] En el libro V de la *Metafísica*, Aristóteles explica las diferentes formas en que puede entenderse la noción de principio, pero de entre todas las nociones de este término, destaca lo que es común a todas ellas y que conviene al estudio mismo de la metafísica: "Y ciertamente lo común a todo tipo de principios es ser *lo primero a partir de lo cual* algo es, o se produce o se conoce" (2014, p. 180).

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

era necesario un tipo de saber que permitiera conectar el mundo empírico con el suprasensible. El doctor de Colonia supo ver en la "nueva filosofía" ese algo que podría llenar el vacío, pero no la aceptó tal cual, sino que inició el proceso de adaptación y depuración; adaptación en cuanto era necesario determinar qué aspectos concordaban con la teología cristiana, y depuración para eliminar las interpretaciones cargadas de neoplatonismo provenientes de los comentaristas árabes. Dicho proceso exigió una revisión de las traducciones venidas del mundo islámico y, en algunos casos, cotejadas con traducciones directas del griego al latín[18]. Con Tomás de Aquino se logró la perfección de la síntesis de la obra del Filósofo con la teología cristiana, pero hay que darle a Alberto el reconocimiento por haber iniciado la labor de estudio y comprensión de la filosofía aristotélica.

La tradición académica destaca la figura de Tomás de Aquino, con justa razón, en el proceso de adaptación del aristotelismo; sin embargo, la participación de Alberto Magno, maestro del aquinate, no es menos loable. Aunque se debe señalar que en la lectura que el doctor coloniense hace de las obras del estagirita hay aspectos que parecen ser muy concordantes con las interpretaciones islámicas y judías. Maurice de Wulf dice que "Alberto posee una tendencia a seguir a Al-farabi, Avicena o Maimónides en sus interpretaciones de Aristóteles, al paso que se subleva contra Averroes y Avicebrón" (1945, p.119). Coincidimos en parte con la apreciación de este historiador de la filosofía medieval, pero solo en el hecho de que Alberto abraza la noción aviceniana[19] de la Metafísica como ciencia divina y sabiduría, y que su objeto es el ente en cuanto es ente. Pero en muchas partes de su paráfrasis a la Metafísica de Aristóteles, sienta las bases del conocimiento que se eleva a los primeros principios y causas, pero que tiene su origen en la percepción sensorial (Pannenberg, 2016, p. 88) y en la experiencia, cosa que empata muy bien con su estudio de los libros de la *Física*

[18] La filosofía en la Edad Media no hubiera podido avanzar en el estudio de la obra del estagirita si no fuera por el trabajo de revisión y crítica que empezó con traducciones directas del texto griego realizadas por personajes como Guillermo de Moerbeke (1215-1286), o de Miguel Escoto († 1235) quien tradujo los comentarios de los pensadores islámicos a la obra de Aristóteles con los cuales se enriqueció la discusión intelectual sobre la nueva filosofía natural y la metafísica (Cfr. Gilson, 1995).

[19] De hecho, como veremos en párrafos más adelante, apreciaremos cómo Alberto llega a citar la noción de sabiduría tomada del pensamiento de Avicena, para comentarlo ampliamente en su *Summa Theologiae* y en sus *Commentaria super Sententiarum Petri Lombardi*.

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

y las demás ciencias naturales. Por eso mismo se conoce en la tradición católica posterior a Alberto como el *doctor Universalis*, por su interés intelectual en las ciencias naturales, procurando una cierta autonomía de las ciencias filosóficas respecto de la teología, para lo cual es menester una consideración de la naturaleza muy diferente de la del neoplatonismo aviceniano. Etienne Gilson (1995) sostiene que: "Alberto Magno no sólo reivindica el derecho a la especulación filosófica [...] sino que, además, sitúa esta especulación en un terreno mucho más firme que el logrado por sus antecesores, delimitándolo con relación al de la religión" (1995, p. 497). Mientras que, por su parte, Maurice de Wulf confirma esa misma idea cuando sostiene: "Alberto se rebela contra esos blasfemos del saber profano, e inaugura una nueva tradición: cultivar la filosofía y las ciencias, y no como meros instrumentos teológicos, sino por sí mismas, con el mismo carácter que la teología" (1945, p. 117). Uno de los aspectos en los que ya no hay mucho de Avicena en el pensamiento de Alberto radica en la distancia interpuesta por él entre el ámbito filosófico y el teológico religioso; son dos ámbitos no contrapuestos, pero sí autónomos e independientes, pues mientras que, para el filósofo islámico-persa, hay un trasfondo teológico en su desarrollo de la *Metafísica*, en el pensamiento de Alberto hay una cierta autonomía de los saberes, aunque no por ello contrapuestos. En los párrafos siguientes expondremos, a partir del estudio de los comentarios a la física y la metafísica realizados por Alberto Magno, la forma en que nos presenta el *doctor Universalis* la filosofía aristotélica y su carácter científico, principalmente el de la metafísica, lo cual hizo posible su aceptación en el mundo cristiano occidental de la Edad Media.

Comentar textos era una práctica antiquísima en la cultura cristiana; ya desde la patrística se comentaban textos de la *Escritura*, especialmente los evangelios para mostrar cómo el mensaje cristiano era el culmen de la revelación dada al pueblo judío, comunicable a todo el mundo; a inicios de la edad media, esta práctica se extendió a los textos de filosofía, como los comentarios de Boecio a los libros aristotélicos conocidos entonces. Cuando se inició la introducción de la filosofía greco-árabe, se conocieron los comentarios de Averroes, cuya amplitud, profundidad y síntesis, le ganaron muy bien al autor islámico el mote de "el

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

Comentador". No entraremos aquí al estudio a detalle de las polémicas que la interpretación averroísta de la obra de Aristóteles generó entre los pensadores cristianos medievales, sin embargo, sí es pertinente señalar que tales discusiones fueron fermento de la actividad filosófica y teológica en la alta Edad Media, por lo que esta época vivió, a nuestro juicio, una época dorada de brillo intelectual. La forma del comentario fue muy utilizada para tratar de hacer comprensible la nueva filosofía; en algunos casos se limitaba a un compendio o resumen de la obra comentada, en otros contenían aclaraciones o explicaciones propias que denotaba un análisis y posición personales de quien comentaba. En este contexto es obvio mencionar el caso de Tomás de Aquino y sus comentarios a la obra aristotélica; de este pensador medieval han llegado a nosotros sus comentarios a los libros de física, metafísica, al *corpus logicum*, al del alma, etc. El genio de Tomás al sintetizar el pensamiento aristotélico con la doctrina cristiana fue sin duda de gran valor para la incorporación del aristotelismo en los estudios académicos; pero el reconocimiento de este gran genio no desmerece el trabajo de exploración y exposición que realizó el *doctor Universalis*. Conocido por su capacidad de compresión de la nueva ciencia natural, Alberto Magno realizó comentarios a las distintas obras sobre la naturaleza, pero también a la metafísica, que será en la que principalmente nos enfocaremos.

El día de hoy se cuenta con una edición bilingüe del libro I de la *Paráfrasis de la Metafísica*[20], realizada por David Torrijos Castrillejo (edición en la cual apoyamos buena parte de nuestra exposición del pensamiento albertino); pero completamos nuestra visión de la idea de la ciencia metafísica de Alberto con el estudio de los libros II, IV y VI, de la edición de Augusti Borgnet (1890a) *Metaphysicorum Libros XIII*, en el volumen 6 de la *Opera Omnia* (Paris, Ludovico Vives Editorem), y con los libros I y II de los comentarios de *Physicorum Libros*

[20] David Torrijos, quien realizó el estudio preliminar de la versión española de la *Paráfrasis a la Metafísica* (2017), que contiene sólo el libro primero, describe cuáles fueron las distintas ediciones de la *Metafísica* de Alberto Magno junto con sus demás obras. Nos dice que la primera versión de las obras completas salió en 1494, luego una edición de 1651 publicada en Lyon (Lugduni) de la cual nosotros consultamos los *Comentarios a las Sentencias* y la *Suma de Teología*, luego la edición Borgnet de 1890, de la cual consultamos los libros de la *Física* y de la *Metafísica* pertinentes para nuestro trabajo, y una edición más reciente publicada en 1960 preparada por Geyer.

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

VIII, del volumen 3 de la misma edición Borgnet (1890b). En su edición bilingüe, David Torrijos nos advierte sobre la originalidad de la interpretación albertina de la *Metafísica* de Aristóteles, dándonos a saber que la obra del doctor de Colonia es más que una mera reproducción de los razonamientos del estagirita; así Torrijos, en el estudio preliminar nos dice:

> Es típico del comentario medieval mantener siempre despierta esa inquietud por la verdad de las cosas mismas que motiva a los autores a formular preguntas al texto. De ahí que sea típico de los comentarios a las Escrituras, por ejemplo, la intercalación de cuestiones suscitadas por las palabras sagradas. Este método parece razonar en las "digresiones" de que con tanto gusto hace uso Alberto. Se trata de *excursus* diríamos hoy, en que se abandona por un momento el razonamiento del autor glosado para resolver una duda para profundizar, etc. (2017, p. LXXXVI).

Con lo que expondremos en los siguientes párrafos trataremos de sostener que la exposición de Alberto de la *Metafísica* de Aristóteles contribuye de forma decisiva en la recepción de esta como ciencia digna de ser estudiada por los intelectuales cristianos medievales.

En la filosofía aristotélica encontramos que el conocimiento pasa primero por los sentidos, pero es siempre base y punto de partida para posteriores conocimientos. Un conocimiento (enseñado o aprendido) se constituye a partir de conocimientos preexistentes, como se puede leer en los *Segundos analíticos* (71a, 5), los conocimientos así fundamentados deben ser de un nivel de generalidad y abstracción mayor que los anteriores, en el caso de las ciencias especulativas, y deben ser demostrables por los principios que rigen cada ciencia particular. De este modo, tenemos la pauta para comprender cómo el entendimiento humano se puede elevar en grados de abstracción y generalización hasta concebir objetos no perceptibles por los sentidos. El proceso descrito por el estagirita en el libro primero de su *Metafísica* es un proceso que se desarrolla en niveles ascendentes, en los que la experiencia, la memoria y los razonamientos son esenciales para pasar de la mera *aisthesis*[21]

[21] La teoría de la sensación de Aristóteles se encuentra expuesta en *De Anima*, libro III, capítulos 1 y 2. La sensibilidad es una potencia de las almas sensitivas y las racionales, que poseen también las potencias

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

a la episteme[22] (980b, 25). Entre uno u otro, la experiencia permite tomar las continuas impresiones, ya sean venidas del exterior, ya de las acciones propias, para abstraer lo más común de ellas para formar conceptos, juicios y la ciencia en general. En el libro VI de la *Ética nicomáquea*, Aristóteles nos presenta claramente la distinción entre ciencia y el arte. La primera es el conocimiento de la verdad en cuanto puede ser enseñada y aprendida, y se caracteriza por ser un conocimiento demostrativo (1139b,15-35); mientras que el arte es más bien productivo, operativo y no demostrativo; por este mismo carácter, el arte se enfoca en el modo en que algo viene a ser por una operación del hombre como agente, difiriendo de aquello que es de modo natural[23]. El arte es un cierto conocimiento, por ello no carece de cierta verdad, en tanto que aquello que produce se funda en un conocimiento verdadero; pero entre la verdad en el arte y la verdad en la ciencia la diferencia está en el alcance: el primero conviene solo a lo operable y producible, la segunda conviene a lo universal y abstracto.

Relacionado con lo que aquí nos interesa destacamos que Alberto Magno, en el libro primero de su *Paráfrasis a la Metafísica* (2017), está plenamente consciente del papel que juega la experiencia como punto de partida para elevar el entendimiento del arte a la ciencia; nos dice el *doctor Universalis*: "La ciencia y el arte llegan a los hombres por experiencia [...] la ciencia llega ciertamente en la experiencia de lo que se contempla, el arte llega en la experiencia de lo que se hace" (p.55). Aquí parece bifurcarse el camino de la experiencia: lo que se contempla y lo que se hace; el primero es más elevado y abstracto que el segundo. La experiencia según continúa diciendo el mismo Alberto, es inicio de la ciencia, pero no es ciencia en sí; al ser el punto de partida de un conocimiento, en cuanto parte de lo operable,

sensoriales, y cada sentido tiene su objeto específico, y por vía de los sentidos es que el alma puede tener conocimiento de los objetos sensibles.

[22] Se suele traducir el término *episteme* por *ciencia*, aunque no en el sentido moderno del concepto, sino como saber o conocimiento general por las causas. En cierto sentido, arte y ciencia comparten una base común en cuanto pueden producir un cierto conocimiento, cosa que Alberto Magno desarrollará en sus comentarios a la *Metafísica*.

[23] Sobre la distinción entre lo que es por naturaleza y lo que es por obra de arte, se puede referir el tema a la *Física*, libro II, capítulo 2 (192b, 10). De Tomás de Aquino, en su *Comentario a la Física de Aristóteles* se puede consultar el libro II, lecciones 1 y 2 donde explica la génesis de las cosas según sea por naturaleza o por obra de arte.

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

su alcance es menor que el que se constituye a partir de lo contemplable; esto se colige muy bien con la distinción entre el intelecto que contempla, abstrae y razona, y el apetito que mueve, quiere y rechaza; y esto también empata muy bien con la distinción entre las ciencias teóricas y las prácticas, cosa en la que muchos autores van a insistir, como son los casos del mismo Alberto Magno y Tomás de Aquino. Para Alberto, se trata de una misma razón humana, pero con operaciones diferentes; así, por un lado, está la razón que abstrae el universal de las cosas semejantes, y con ese mismo universal, la razón, que hace las cosas que son del arte, actúa cuando toma la experiencia de las cosas semejantes recibidas (2017, p. 57).

Un concepto relevante en la "epistemología" aristotélica es el de "sentido común"[24], y Alberto Magno lo entiende como punto intermedio entre la memoria y la experiencia; difiere del sentido exterior en cuanto este es receptivo y no discierne en lo universal "confundido y mezclado con lo particular" (p. 81). Para nuestro autor, el sentido común tampoco es en sí mismo ciencia, pero es punto de inicio para ella y, por lo mismo, no estamos, como en el caso del arte ante un conocimiento científico, pues no es universal, eterno y necesario (p. 73); respecto a otros saberes como el de la física o la metafísica, el arte es menos ciencia, porque su finalidad es más bien operativa[25], y no contemplativa. Así, la distinción entre la operación y la contemplación va a ser importante en la manera en que los autores medievales irán rompiendo su resistencia a la filosofía aristotélica, pues entre los inconvenientes para aceptarla, estaba la preponderancia de lo empírico y el énfasis en la observación, asunto que no era bien visto desde la perspectiva del platonismo medieval.

[24] Aristóteles, en el libro III del *De Anima*, capítulos 1 y 2 (2000) estudia el tema de las sensaciones; admite sólo cinco sentidos y nada más, pero eso no excluye que pueda haber una sensibilidad general, que luego fue llamada sentido común por los comentaristas; dicha sensibilidad general es descrita por el estagirita como una facultad que permite discernir, en una representación común, las distintas sensaciones captadas por cada uno de los sentidos. Después de estudiar esta sensibilidad general, el estagirita estudia la imaginación como una facultad anterior al conocimiento producido por el intelecto activo y el pasivo.

[25] Alberto distingue muy bien entre disciplina y arte, siendo este último una forma de saber más elevado, aunque también en ello encuentra la distinción entre las liberales y las mecánicas. Mientras más vinculación haya de las artes con fines prácticos y operativos, las designa como artes mecánicas. A más alejadas de lo práctico, serán artes liberales (2017, p. 47). En esto no se separa mucho de la distinción ya establecida por autores más antiguos como Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*, de quien se habló párrafos atrás.

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

La razón de la superioridad de la ciencia respecto del arte, la plantea Alberto desde de la noción de "universalidad". Ya vimos que es este carácter de universal lo que permite considerar a la dialéctica como ciencia, pues su objeto es universal y necesario, esto es, los principios formales de los razonamientos. Alberto aprovecha, en el capítulo séptimo del libro primero de la *Metafísica*, para ahondar en la diferenciación entre el arte y la ciencia, y lo hace distinguido entre el sentido de lo universal en el arte y lo universal en la ciencia:

> El universal es un principio y el universal del arte y de la ciencia se toma en dos sentidos. Primero, en cuanto está confundido entre muchos e inserto en ellos, en cuanto es el ser de los muchos, de tal manera es más conocido para el sentido, como se ha manifestado en el principio de la física. En segundo lugar, en cuanto el universal es una unidad a partir de muchos separada de ellos por la razón [...] tal ciencia establece toda ciencia, sin tomar nada de ninguna, sino proporcionando un fundamento a todos (p. 53).

En el primer sentido, el universal no es pensado en sí mismo como universal, pues está confundido y mezclado con los singulares, aquí el universal no es una entidad separada de las cosas (si fuese lo contrario, iría en contra de las enseñanzas del Filósofo[26], que rechazaba la doctrina platónica de las ideas), pero sí se le puede concebir en un sentido ontológico, pues si se predica de muchos es porque, en cuanto forma de cada substancia, está presente en ella según su especie. Pero también puede entenderse en un sentido formal como resultado de la abstracción de esos muchos en los que está como forma, y dicha abstracción la realiza la razón. La consideración de los principios universales bajo la abstracción es también condición para distinguir las clases de ciencias. Hay entonces una primera distinción que ya vimos, la que hay entre el arte y la ciencia; y una segunda que consiste en distinguir entre tres clases de ciencia: la física, la matemática y la "ciencia primera" o metafísica (Aristóteles, 2014, p. 225).

[26] Aristóteles (2014), en el libro VII de la *Metafísica* sostiene que el universal no es entidad, ya que no es sujeto del que se predique algo, pero sí puede ser predicado de un sujeto (1038b, 10-15).

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

Una de las condiciones que definen a una ciencia es la propiedad de su objeto, es decir, que tenga un objeto adecuado, y para cada una de las ciencias enunciadas hay uno. Pero esto se da no tanto porque en la realidad haya tres clases de entidades, una para cada una; sino que, a partir de la percepción, la memoria y la experiencia, la razón abstrae de los objetos las cualidades según los aspectos formales de cada ciencia. No nos detendremos a explicar la argumentación de Aristóteles para fundamentar dicha distinción, pero sí estudiamos cómo la asimila Alberto para sostener que la "Ciencia primera" ofrece un conocimiento digno de ser estudiado y considerado como ciencia. El doctor de Colonia nos dice en el libro I, Tractatus I, del libro *Physicorum*:

> Como tres son las partes esenciales de la filosofía real[27] [...] las cuales son la naturaleza o física, y metafísica y matemáticas [...] Y de entre aquellas partes, la primera ciertamente es según el orden de las cosas, la cual es sobre el ente universal según que es ente, el cual no se concibe con el movimiento y la materia, según sí mismo y según sus principios, ni según su ser ni según la razón, y esta es la filosofía primera la cual se dice metafísica o teología[28] (1890b, p. 2).

Vemos aquí dos cosas: una tiene que ver con lo que caracteriza a la metafísica o filosofía primera, en cuanto su objeto es considerado en el grado más alto de abstracción, ya que, según el ser y según la razón, no se piensa dicho objeto determinado por el movimiento y la materia sensible; los entes considerados bajo este aspecto son en última instancia objeto de la física; lo segundo que es de notar, es que parece poner en plano de equivalencia a la metafísica y a la teología; tal vez no a la teología sobrenatural, pero sí, al menos en ciertos aspectos, a la teología natural. Esto tal vez siguiendo a Aristóteles que pone al objeto de la metafísica como lo "cognoscible en grado sumo [...] – y continua el estagirita- Ahora bien,

[27] Designa así la parte de la filosofía que versa sobre la realidad, para distinguir la de la filosofía racional que se refiere a la dialéctica y los entes de razón.

[28] "Cum tres sint partes essentiales philosophiae realis [...] quae partes sunt naturalis sive physica, et metaphysica, et mathematica [...] Inter vero partes illas: prima quidem secumdum ordinem rei est, queae est universalis de ente secumdum quod ens, quod non concipitur cum motu et materia sensibili secumdum se et secumdum sua pricipiam nec secundum esse, nec secundum rationem: et haec est philosophia prima qrae dicitur metaphysica vel theologia".

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

cognoscibles en grado sumo son los primeros principios y las primeras causas" (2014, p.76). Este es, en suma, el objeto más noble y perfecto que se puede alcanzar por el intelecto humano, y esto fue, creemos, el aspecto que llevó a considerar a la filosofía primera como una ciencia digna de estudio, porque ofrece un conocimiento que da sentido al mundo natural, es decir, con principios ulteriores que pueden ser demostrables a partir de la misma experiencia del sujeto cognoscente, ya que se derivan de él, pero no se limitan a él. Así, Alberto entiende muy bien la finalidad de la metafísica y en qué difiere de otras disciplinas (como las prácticas):

> Por lo tanto, la especulación de todas las prácticas no es para que conozcamos, sino para que hagamos algo útilmente. En cambio, en las especulativas y teóricas consideramos universalmente, como siempre, la causa de la cosa según que es causa; por ello, hacemos esto, porque verdaderamente no conocemos [nada] sobre la cosa sin causa[29] (1890a, p. 120).

Ahora, Alberto considera el conocimiento de los primeros principios y causas como necesarios y verdaderos, ya que, para ser el objeto cognoscible en grado sumo, este debe ser necesario, verdadero y universal. Por eso, para aclarar el nivel de conocimiento de la ciencia primera, distingue a esta respecto de las ciencias particulares que buscan las causas eficientes de sus fenómenos, pero sus principios son siempre necesarios con relación a otras cosas; la causalidad primera es certísima y siempre está como causa de todo lo que existe. Así, la primera causa es causa del ser, de la verdad y del conocer. La ciencia que es ciencia del ente en cuanto ente, lo es también de la verdad, y esta es causa de la verdad de las ciencias particulares (Alberto Magno, 1890a, p. 120)

La llegada de las nuevas ciencias filosóficas debió causar un cierto estupor a los intelectuales medievales, no solo por la novedad de los objetos de estudio y los nuevos enfoques teóricos, sino también porque establece un nuevo tipo de "científicos"; es decir,

[29] "Omis igitur practicurum speculatio non est ut sciemus, sed ut agamus aliquid utiliter et ut nunc. In speculativis autem Theoriis consideramus universaliter et ut semper causam rei secundum quod causa est: et hoc ideo faciamus, quia verum de re nescimus sine causa."

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

que se hacía necesario especificar el tipo de intelectual que se encarga de estudiar tales temas. Como ya vimos, se trataba no sólo de establecer el lugar de cada ciencia en el conjunto de los saberes ya tenidos, sino además a quién le corresponde el estudio del objeto de la metafísica. El asunto era de por sí algo complicado, en tanto que había que delimitar los campos, pero también había que mantener una cierta cohesión entre ellos. Sobre tal cuestión, Alberto sostiene, en un pasaje un tanto extenso que:

> Por lo tanto, como el ente universal se divide en principio y sobre el principio de ser, compete al filósofo primero investigar sobre los principios; y al matemático y el físico compete esto: porque no tendrían modo para probar sino por el ente o las diferencias del ente en cuanto es ente; y esto no lo considera sino el filósofo primero; y por ello, ninguna disputación de las ciencias particulares está rebatiendo los principios, sino sólo el filósofo primero por la comunidad del sujeto, y el lógico por medio de su argumentación, puesto que el mismo procede por los [principios] comunes los cuales se encuentran en muchos, y no son esenciales en aquellos, y por ello la lógica se dice inquisitiva para todos los principios de los métodos de los que tiene manera[30] (1890b, p. 4).

El autor no desdeña la función que cumple el lógico, en cuanto estudia los argumentos por los cuales se pueden probar los argumentos de la filosofía primera, pero sí es notorio que destaca el lugar privilegiado del filósofo primero o metafísico para el estudio del ser y sus principios. Dado que en el contexto del doctor universal no se sabía mucho de la metafísica en cuanto ciencia, era una preocupación para Alberto poder ubicarla en el marco científico; y es revelador su interés por ponerla por encima de las ciencias argumentativas, e incluso por encima de las ciencias naturaleza, pues reconoce que el rango de una ciencia en relación

[30] "Cum ergo ens universale dividatur in principium, et de principio esse, competit primo philosopho quaerere de principiis: et mathematico et naturali competit hoc: quia non haberent viam ad probandum, nisi per ens et differentias entis in quantum est ens: et hoc non considerat nisi primus philosophus: et ideo nullius scientiae particularis disputatio est ad destruentem principia, sed primi philosophi solius ex communitate subjecti, et logici ex medio suae argumentations, quoniam ipse procedit ex communibus quae inveniuntur in multis et non sunt essentialia illis, et ideo logica dicitur inquisitiva, adommium methodorum principia viam habens."

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

con otra se mide por el alcance de sus principios. En el libro primero de los *Físicos*, cuando trata de la distinción del objeto de la física respecto del de la metafísica, sostiene:

> Por otra parte, digo que toda ciencia que tiene principios así procede, y aquella sola y verdadera es ciencia; porque es demostrativa y el efecto solo de la demostración es saber. Si en cambio la misma no tuviera el nombre verdadero de ciencia, entonces la misma será ciencia teórica de la dialéctica o de la retórica, y su efecto no será ciencia, sino opinión, sospecha o prejuicio[31] (1890b, p. 10).

La ciencia entonces debe proceder de principios, causas, y en el caso de las ciencias particulares, de elementos; por ello, el verdadero conocimiento de la naturaleza, como el caso de la física, considera tales objetos, y a partir de ellos procede a demostrar los efectos. En el caso de la metafísica, se procede a demostrar los efectos del ente en cuanto ente, a partir de los principios mismo del ente, pero no se demuestra el objeto en sí. Mientras la física estudia al ente natural, sus principios y elementos, no deja de ser, a ojos del doctor de Colonia, una ciencia particular, puesto que no estudia los principios y causas de todo ser; en cambio, la filosofía primera es la ciencia que estudia lo universal, el ente en cuanto es ente, y el abordaje metodológico es altamente especulativo-teórico, esto es, trasciende el nivel de lo meramente perceptible, aunque parte de ellos, y atiende a los principios fundamentales de todo cuanto es, considerando su objeto totalmente separado de la materia, en grado sumo de universalidad, superando en ese sentido el alcance de la matemática.

Como ya se ha mencionado en párrafos anteriores, en la concepción albertina de la ciencia, la experiencia juega un papel determinante en el paso de la mera sensación al arte y la ciencia, y también señalamos cómo la razón humana discierne, por vía de la abstracción entre los distintos niveles en que se puede definir un objeto en cuanto es aprehendido por el intelecto. Por ello, para el *doctor Universal*, el saber metafísico se obtiene cuando el

[31] "Dico autem quod ominis scientia quae habet principia sic procedit, et illa sola est vere scientia; quia est demonstrativa, et effectus solius demostrationis est scire. Si autem ipsanon habeat verum nomen scientiae, tunc ipsa erit scientia topica dialecticae vel rethoricae, et effectus ejus non erit scientia, sed opinio, vel suspicio sive praesumptio."

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

intelecto alcanza un grado sumo de abstracción. Nuestro autor es consciente de la forma en que cada disciplina debe establecer su objeto, y lo aclara muy bien cuando, en el libro I de su *Paráfrasis a la Metafísica*, plantea cómo el saber de la filosofía primera debe ser de un alcance superior al de la ciencia natural, por lo que califica a la filosofía primera de *transfísica*: "Puesto que la naturaleza determinada por la cantidad o la contrariedad está fundada absolutamente por principios que trascienden todo el ser así llamado físico" (2017, p.11). El sujeto formal de la metafísica es el ente en cuanto es ente y, por lo mismo, es el objeto primero del entendimiento, considerado sin las determinaciones cuantitativas y cualitativas del ente natural; también se le concibe a tal objeto con un estatus ontológico distinto del mero ser accidental; y más aún, no se le puede reducir a un mero concepto o idea, pues el concepto denota una realidad: el ser[32].

Coincidiendo con el pensamiento aviceniano, Alberto Magno concibe esta ciencia como divina, no porque tenga a Dios mismo en la plenitud de su esencia como objeto, sino en cuanto acerca al entendimiento de concebir a Dios como primera causa y primer principio de todo. Por ello, en el mismo lugar de su *Paráfrasis a la Metafísica de Aristóteles*, nos dice Alberto:

> Se le llama también divina porque todas estas cosas son divinas, las mayores y primeras siendo las que proporcionan a todos el acabamiento en el ser. [...] El ser que esta ciencia considera [...] se trata de la primera emanación de Dios y lo primero que ha sido creado. (p.11ss).

Es notorio que el autor leyó la obra de Avicena, quien concibe a Dios como lo más excelso que se eleva por encima del ser, siendo este una "emanación"[33] de Dios. Es un asunto que

[32] En el futuro, la escolástica del siglo XVI retoma las discusiones medievales sobre el concepto de ente, pero formulará distinciones más finas como la que establecen entre el concepto formal de ente y el concepto objetivo de ente. Este asunto lo profundizaron y ampliaron autores como Domingo de Soto en su comentario al *De ente et essentia* de Tomás de Aquino y el jesuita Francisco Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas*.

[33] El concepto de emanación que tomaron los filósofos islámicos viene del pensamiento de Plotino (1998), quien lo enuncia en el capítulo 1 de la *Enéada* V, a propósito de la génesis de las hipóstasis que derivan del Uno. La emanación es una forma de irradiación o un dimanar existencias posteriores de una hipóstasis anterior, pero que, a pesar de ello, no mengua ni sufre mutación alguna. La emanación supone una permanencia en el ser de

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

aquí no desarrollaremos propiamente, y Alberto mismo parece no tratarlo ni en la física ni en la metafísica, pero seguramente, como cristiano y anteponiendo la fe en la creación del mundo, Alberto no admitiría la idea de la emanación del ser a partir de Dios[34]. Para lograr la aprehensión de su objeto formal, el metafísico o filósofo primero debe "entrenar" su intelecto, es decir, progresar en el camino de la especulación que separa al ente en cuando es ente de las determinaciones particulares que fundan los objetos formales de la física (movimiento, tiempo, acción, pasión) o de la matemática (cantidad, extensión); lo que significa que el entendimiento alcanza este nivel en que es sabiduría. Se puede leer en el mismo libro I de la *Paráfrasis* que:

> Ahora nos acercamos a la verdadera sabiduría de la filosofía, que perfecciona el entendimiento en cuanto algo divino aparece en nosotros [...] Es absolutamente necesario que el entendimiento especulativo sea perfeccionado según toda razón de forma completada en cuanto a partir de esta se contempla la verdad (2017, pp. 3, 5).

A nuestro juicio, el doctor Colonia destaca el carácter especulativo de la filosofía primera, pero además la presenta como una ciencia que, a diferencia de las disciplinas prácticas que vinculan más al entendimiento humano con el mundo material (fines operativos), lo separan del mundo para alcanzar saberes más nobles y perfectos; y en la medida que los alcanza se perfecciona a sí mismo.

Conviene detenernos un poco en lo que puede significar aquí esta idea de perfeccionamiento tanto en el sentido filosófico como en el teológico-religioso. El interés de los antiguos griegos, desde mucho antes de Aristóteles, por alcanzar un ideal del hombre entregado a la vida de la *poli* (ciudad), ha sido objeto de muchos estudios sobre la educación y la cultura griegas. No pretendemos abarcar en unas cuantas líneas todo el tema, pero sí

los posteriores por el anterior; en el concepto de creación el venir a ser de lo creado no depende de la misma esencia ni substancia del creador.

[34] Si bien el tema tiene su abordaje filosófico en los libros de *Física* sobre el tiempo y la eternidad del mundo, Alberto lo estudia con más detenimiento en su obra teológica, claro está, a la luz de la fe cristiana. En la *Secunda Pars Summae Theologiae* (1651c), Tractatus I, quaestio IV, miembro segundo, artículo IV, el doctor de Colonia refuta la tesis aristotélica de la eternidad del mundo, sosteniendo el autor que el mundo ha sido creado por Dios de la nada, siendo Él su primer principio y causa eficiente de su existencia (p. 56ss).

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

queremos señalar que uno de los pilares de la *paideia* griega era la *Aretè*, concepto de vital importancia para comprender los ideales de la educación para la vida en la *poli griega*. Jaeger (2008) hace la advertencia de que el término *areté* no se puede traducir exactamente como virtud, porque este tiene una connotación eminentemente moral, y la *areté* griega parecía tener una significación más amplia. Sin embargo, sí hay que notar que el término cumplía una función esencial en la educación de la poli ateniense, por lo que parecía designar, en tiempos de Homero, por ejemplo, la "excelencia humana" (p. 21). Dicha excelencia debía comprender no sólo las virtudes morales aceptables en ese contexto, sino también habilidades, destrezas, conocimientos y valores que hacen al individuo digno de vivir y servir en las polis.

Para Aristóteles, la virtud[35] trae como consecuencia el honor, nada más deseable para todo nombre que sirve honestamente a la vida pública de su ciudad. La virtud es, para Aristóteles, un modo de ser, según nos dice en su *Ética a Nicómaco* (1995, p. 48). La virtud es la marca del hombre que alcanza la excelencia a su comportamiento, y lo hace por medio de la razón con la que encuentra qué es el bien y conoce cómo actuar en consecuencia según ese bien (1995, p. 51). La virtud supone, a su vez, distintas formas en las que esta puede manifestarse y, en su *Ética*, Aristóteles las estudia con detenimiento (valor, liberalidad, la justicia, etc.), pero nos interesa destacar en particular las virtudes intelectuales tratadas por el estagirita en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*: ciencia, arte, prudencia y en especial la sabiduría. El estagirita define este concepto como "la ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza" (1995, p. 158). En su *Metafísica*, en el libro I, Aristóteles establece que, entre los distintos grados de conocimiento, el más elevado es superior porque es más sabio: el arte tiene el rango de más sabiduría respecto de la experiencia; pero la ciencia lo es más respeto del arte. La filosofía primera lo es más aún respecto de los demás saberes porque se ocupa de las causas primeras y de los principios (2014, p. 74).

[35] Seguimos aquí la versión en español de Julio Palli Bonet en su traducción de las obras éticas del estagirita (1995). En esta traducción, aunque con las reservas señaladas por Jaeger, se sigue la idea de virtud como un término muy próximo a la *areté*, aunque nunca exactamente igual.

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

Con este mismo sentido parece que recibieron este planteamiento los filósofos islámicos; aunque con ciertas variantes según el autor, la región o la época, la idea de la sabiduría como un conocimiento que eleva y perfecciona al hombre es una constante; y la idea de que la filosofía primera genera en el filósofo una cierta perfección la encontramos en autores como Al-farabi y Avicena. En Al-farabi, por ejemplo, encontramos en su exposición de los seis principios, que identifica a "El primero con Dios, causa primera de la existencia de los otros principios que de él dimana" (2009, p.54), y al ser conocidos por la inteligencia humana en cuanto primer principio y causa de todo, supone una elevación del intelecto para captar objetos nobles por su necesidad y separabilidad de la materia. El alma racional no es absolutamente perfecta, pero es perfectible en cuanto por la razón puede alcanzar cosas que le son superiores. El mismo Al-farabi nos dice:

> Por lo que se refiere a la parte racional del alma, cuando ella se perfecciona y se hace intelecto en acto, entonces está próxima a ser semejante a las cosas separadas; sin embargo, la perfección de su ser, su llegar a ser en acto, su hermosura, esplendor y belleza solo las adquiere por entender no solo las cosas que están por encima de ella sino también por entender las cosas que están bajo ella en grado (2009, p.67).

No debemos de dejar pasar el que, en el pensamiento al-farabiano, hay una mirada eminentemente neoplatónica de la filosofía aristotélica, pues esta idea de que el alma racional entiende lo inferior y lo superior, Al-farabi la aplica también al resto de los principios, tal como lo hace Plotino respecto de los principios que emana de lo Uno (1998, p. 32). Pero es un gran aporte a la compresión de la metafísica como sabiduría que perfecciona al alma racional la idea de que, en el momento en que intelige en acto, se perfecciona, y entre más noble es el objeto, mayor la perfección del entendimiento. En Avicena también podemos apreciar la idea de que la ciencia metafísica, en cuanto sabiduría, lleva a la perfección al alma humana, y por extensión, la perfección del hombre. En las *Cuestiones divinas* (*Ilahiyat*) (Avicena, 2006), en la versión castellana que nos ofrece Carlos Segovia, el autor islámico nos explica este sentido de perfeccionamiento cuando sostiene: "Dicha ciencia es [...] también (designada en tanto que) sabiduría por ser ella la ciencia más noble (*afdad*) que trata del más

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

noble objeto de conocimiento (*malum*) [...] Y por ello se la denomina también ciencia divina" (2006, p.93), lo cual, en consecuencia, exige la nobleza de aquel que busca aprehenderlo; y una vez aprehendido, el alma no puede volver hacia atrás, ni permanecer inalterada ante tal objeto. Esta ciencia, junto a todas las que se le subordinan persiguen una dificultad última: "La adquisición de la perfección [...] del alma humana, preparándola (así) para la felicidad en la otra vida" (2006, p. 94).

La religión cristiana presenta la sabiduría de Dios, revelada por los profetas y en Cristo, por encima de la sabiduría humana; la sabiduría divina nos muestra una verdad más excelsa que la que pudiera conseguir el hombre con sus solas fuerzas naturales (1 *Cor*. 2,5-7[36]). Sin ir tan atrás en el estudio de la recepción, encuentro y desarrollo de la relación entre filosofía y religión cristiana, diremos que, ya muy entrada la alta Edad Media, se veía con cierta aceptación la idea de la filosofía, en especial la filosofía primera, como un saber excelente que acerca al hombre a la perfección, aunque no a la plenitud de esta que se alcanza por la fe y la caridad (*Col*. 3, 12-14; 1 *Cor*.13, 1-10, *Mt*.5,48). Aun la misma teología cristiana, por sí misma, no logra dilucidar el misterio mismo de la fe; pero en cuanto el saber teológico es un esfuerzo del intelecto humano que quiere comprender tal misterio, posee un rango superior por encima de las demás ciencias producidas por el hombre. Tomás de Aquino en *Summa Theologiae* (2014) nos dice que la Teología "es la sabiduría por excelencia entre todas las sabidurías humanas" (*S. Th*. I, q.1, a.6) y más adelante confirma cuál es el objeto de estudio del sabio: "el que estudia la causa absolutamente primera de todo el universo, que es Dios, es el sabio por excelencia" (*S. Th*. I, q.1, a.6). Sin embargo, en la *Summa contra gentes,* Tomás es más específico en lo que concierne a la actividad del sabio, y para ello recurre al mismo Aristóteles para sostener: "Luego, así como propio del sabio es contemplar, principalmente, la verdad del primer principio, y juzgar de las otras verdades así también le es propio impugnar la falsedad contraria" (2007, p. 39). Precisamente para llegar a este punto, en el que la concepción de la sabiduría planteada por el filósofo de Estagira impregnó la filosofía e incluso la teología altomedieval, es que creemos que fue decisiva la

[36] Edición consultada: *Biblia latinoamericana*. (1992). Madrid: Ediciones Paulinas-verbo divino.

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

lectura y la explicación que realizó Alberto Magno, cuando muestra a la filosofía primera como una sabiduría que perfecciona al entendimiento.

Cabe destacar aquí, que Alberto no hace la reordenación ni sistematización de los temas de la metafísica, como tampoco fija los conceptos básicos de la misma, como sí lo hace Tomás en el *De ente et essentia* o más tarde, en el siglo XVI el jesuita Francisco Suarez en sus *Disputaciones Metafísicas*. Más bien el *doctor Universalis* va estudiando los temas de la filosofía primera siguiendo el orden de los libros de la *Metafísica*. Pero en algunos casos, deja ver su interpretación propia, pues al precisar el objeto de esta ciencia, va determinando lo que cae bajo su estudio, distinguiendo lo que no le conviene en cuanto objeto, y con ello crítica las opiniones que juzga como equívocas al respecto. Así, el objeto de la ciencia primera no puede ser, en consecuencia, ni Dios y las cosas divinas, ni la causa primera considerada en sí misma (Magno, 2017, p. 15), por ello, la conclusión es que el único objeto posible es el ente en cuanto es ente, sus pasiones y divisiones (p.21).

Dado tal objeto de la filosofía primera, el entendimiento atisba un aspecto de lo divino en lo que al ser supremo se refiere. Por ello, el mismo Alberto Magno pone a la filosofía primera como una antesala de la Teología; por ser sabiduría, la metafísica acerca al hombre al conocimiento de Dios, aunque no sea en el mismo nivel en que se le puede conocer por la fe y la revelación; y a pesar de la diferencia entre la teología sobrenatural y la metafísica, no por esto la filosofía primera no puede ser una vía de la razón para alcanzar el misterio de lo divino. En la primera parte de su *Summa Theologiae*[37], en el doctor de Colonia, al responder a la cuestión de si la teología es ciencia y, lo que, es más, sabiduría: "lo cual es por altísimas causas las cuales es difícil conocer para el hombre; y el que conoce tales, dice el filósofo, [es] el que es sabio, según el primer [libro] de la filosofía primera; a tal ciencia se le nombra sabiduría"[38] (1651a, p. 6). Vemos aquí el interés de integrar la idea de la filosofía primera como parte de las ciencias que puede llevar al hombre al conocimiento de la existencia de

[37] Obra de la cual nosotros consultamos una edición de 1651, editada en Lyon (Lugduni) de la imprenta de Claudio Prost. Tomo XVII de sus obras.
[38] "eo quod per altissimas causas est, quas difficile est homini scire: talia enim cognoscentem Philosophus dicit esse sapientem in primo primae philosophiae: et talem scientiam vocat sapientiam".

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

Dios, y se apoya en ella para mostrar el carácter de la ciencia de la teología. En esa misma obra, pero más adelante, en el miembro I, del Tractatus III, quaestio XVIII, tras exponer las vías que ofrece Pedro Lombardo en sus *Sentencias*[39] para mostrar cómo las fuerzas naturales pueden dirigir al entendimiento a conocer la existencia de Dios, Alberto Magno agrega dos, una proviene del libro octavo de los *Físicos*[40] (de Aristóteles), y la otra de Boecio en su *Hebdomadibus* (*Las semanas*); nosotros anunciaremos brevemente la primera. La prueba que ofrece el *doctor Universal* es la del movimiento en el mundo creado, el cual es iniciado en el movimiento por un primer motor que, a su vez, no puede ser movido por otro[41]; expone la necesidad de que el primero que mueve no se mueva por sí mismo ni por otro, pues si cesase de moverse, cesaría a su vez el movimiento de los movidos. Si fuera el caso de que el motor que mueve es a su vez movido, cesaría el movimiento, pero es evidente que el movimiento continúa, por lo que el motor mueve, pero es inmóvil (1651a, p. 64ss). La vía no es sí extensamente desarrollada, ni explica con suficiencia cómo el primer motor debe ser inmóvil; pero sí revela el esfuerzo intelectual por integrar la nueva ciencia natural a los saberes teológicos, mostrando a su vez que tal ciencia se puede compaginar bien con las demás, porque es ciencia verdadera, y alcanza la verdad a partir del mundo empírico.

En sus *Comentarios*[42] *al libro I de las Sentencias de Pedro Lombardo*, sin citarlo expresamente recurre al Filósofo (Aristóteles) para probar que la razón humana puede poseer una cierta ciencia que investiga las cosas que están ocultas; y la teología es ciencia altísima (1651b, p.8). Aunque no cite directamente a la *Metafísica* de Aristóteles, la supone de cierto modo, pues esta ciencia se ocupa de aquello que no es inmediatamente perceptible

[39] Alberto hace referencia a san Ambrosio y san Agustín, según los cuales se admite que la razón, por sus solas fuerzas puede llegar a saber que Dios existe, aunque no sea esto conocer el *quid* de Dios.
[40] La vía la toma Alberto de los *Físicos* tal vez más con la intención de compaginar la ciencia natural con la teología en cuanto en la física hay un conocimiento de la existencia de Dios a partir de sus efectos, cosa que desarrollará más ampliamente Tomas de Aquino en *Summa Theologiae* I y *Summa contra Gentes* I.
[41] Esta misma prueba la desarrollará Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3 y más extensamente en *Summa contra Gentes* I, capítulo 13; la prueba que ofrece Alberto Magno es menos detallada y fundamentada argumentativamente hablando que la de su discípulo de Aquino, pero describe los argumentos básicos sobre el movimiento y el primer motor.
[42] De los cuales consultamos una edición de 1651 en Lyon (Lugduni) de la casa editorial de Claudio Prost. Tomo XIV de sus obras.

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

por los sentidos, pero sí asequible por la razón. Es artículo de Fe que Dios es uno, y Alberto afirma que también es una verdad que la razón natural puede llegar a demostrarla por la filosofía. Apelando al libro del *Cielo y el mundo* del estagirita, el doctor de Colonia sostiene dos cosas: una, que a partir de lo existente en el mundo se puede demostrar que hay un primer principio o causa que es eminente al mundo creado; pero a la vez, lo segundo, que la razón tiene límites sobre lo que puede conocer de este principio eminente, por ejemplo, su razón de eminencia, es decir su esencia por la cual sobrepasa en el ser a lo creado (1651b, p. 55)[43].

Aristóteles presentaba a la metafísica como ciencia de la verdad, que es un tema recurrente la filosofía griega antigua y más en la aristotélica; y en cuanto el estagirita se plantea que hay una identidad entre el ser en cuanto ser y la verdad, vemos que la cuestión abarca no solo el plano meramente lógico, sino también el ontológico. El estagirita nos dice:

> […] es correcto que la filosofía se denomina (ciencia de la verdad). En efecto, el fin de la ciencia teorética es la verdad inmediata y el de la práctica es la obra. [...] Por consiguiente, verdadera es, en grado sumo a causa de que sean verdaderas las cosas posteriores a ellas. Y de ahí que, necesariamente, son eternamente verdaderas en grado sumo los principios de las cosas que eternamente son. [...] Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser. (2014, p.112).

No se trata solo de que el entendimiento llegue a la cognición de los primeros principios y primeras causas, sino que, además, tales principios deben ser tenidos como verdaderos; y en cuanto la filosofía primera tiene al ente en cuanto es ser, siendo este concebido como primer principio, debe ser considerado también verdadero. En otras palabras, lo que el entendimiento especula teóricamente sobre el ente en cuanto ente no es solo una elucubración lógica sobre nombres, definiciones, predicados; sino que finalmente estos son representaciones de una realidad objetiva. Alberto estudia en muchos pasajes el tema de la

[43] Para Alberto, la filosofía primera es una ciencia que es divina en cuanto que Dios es su objeto, aunque no de forma plena y adecuada; pero aun cuando por los límites de la razón, esta no puede conocer de Dios más que su existencia, la filosofía primera es sabiduría divina y teológica porque se aproxima a Dios (Cfr. 1890a).

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

verdad y el modo en que es expuesto por el estagirita en su *Metafísica*. Para el *doctor Universal*, siguiendo a Aristóteles, cada ciencia se define, en parte, por el fin que persigue, y mientras para las ciencias prácticas, su fin es la obra, para las teóricas, es la verdad. Dice Alberto:

> Que la filosofía sea llamada ciencia de la verdad ciertamente tiene razón. En el libro anterior a este, como es manifiesto, estén determinadas a que la verdad es el fin de las ciencias teóricas, contemplativas o especulativas; en cambio, de las ciencias prácticas y operativas, su fin es, según su nombre, el obrar[44] (1890a, p.119).

Las prácticas, en tanto operativas, tienen como fin la obra por lo que solo les interesa la causa en cuanto se relaciona con algún uso. Estas ciencias no son para generar conocimiento teórico el cual prescinde de la materia, los cuerpos o la producción; las prácticas son saberes que buscan la utilidad. Las especulativas son para conocer las causas de las cosas; pero no para algo útil, más bien se prescinde en ellas de la materia, lo corpóreo y lo productivo para explicar cuáles son los principios y causas por las cuales algo es. La filosofía primera es, por ello, ciencia por excelencia, pues trata de aquello es verdadero. Y, además, puesto que está en orden de preeminencia por encima de las demás ciencias, según ya se dijo, es la metafísica la causa de la verdad de las ciencias particulares (1890a, p.120) confiriéndole a estas el fundamento a sus principios.

El tema de la verdad aparece también en los comentarios de Alberto al libro I de las *Sentencias*, en la distinción VIII, artículo 1. Ahí, estudia la esencia de la verdad, sus propiedades, inconmutabilidad y simplicidad. De entre las distintas opiniones para demostrar que la verdad que busca el intelecto no se adecua a la verdad divina, está la opinión del mismo Aristóteles, de quien dice Alberto que la verdad es solo un acto de la mente que está en el alma, y que se puede definir como "adecuación del intelecto o mente

[44] "Quod autem sola Philosophia veritatis scientia vocetur, recte habet rationem. Ex his enim quae in priori ante hunc librum determinata sint, manifestum est, quod theoricae sic contemplativae sive speculativae scientiae veritas est finis: practicae autem sive operativae scientiae secundum suum nomen finis est opus".

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

con la cosa; así de nuevo, la verdad no será propia de la naturaleza divina[45]" (1651b, p.135). Pero en la respuesta, el doctor de Colonia aclara que la verdad que hay en el intelecto es un signo de la verdad que es propia de la naturaleza divina, reafirmando así no sólo la distinción entre verdad lógica y verdad ontológica, sino también la relación entre ambas. No nos interesa tanto la relación y modos de la verdad en sí, sino cómo es que el doctor de Colonia va entrelazando los temas de la ciencia aristotélica con la ciencia teológica, con la intención de destacar que la filosofía primera, e incluso la filosofía natural, forman parte de un saber digno de ser estudiado. Este mismo asunto lo vemos en su *Summa Theologiae*; en el Tractatus IV, explica cómo esas propiedades de la verdad (Simplicidad e inmutabilidad) son atributos de la esencia de Dios explicando el tema en las cuestiones XX y XXI del mismo tratado (1651a, p. 72ss). Y en el Tractatus VI sobre lo uno, lo verdadero y lo bueno, desarrolla con más amplitud el tema de la verdad y sus propiedades. Muchas de las referencias de Alberto son las que la tradición cristiana ha asentado; Agustín, Anselmo, etc., pero entre ellas cita también a Proclo[46] y al Filósofo, lo que nos dice que Alberto está ampliando sus fuentes de reflexión para incorporarlas a su pensamiento.

La metafísica es, entonces, ciencia de la verdad, y quien la cultiva es considerado sabio porque se acerca a la contemplación de la verdad. Sin embargo, Alberto es consciente de las limitaciones del entendimiento humano para contemplar la verdad pura. La revelación y la gracia iluminan en el alma las verdades de la fe al entendimiento, tales como la salvación eterna, la encarnación de Cristo, la resurrección, entre otras; esas son verdades que sobrepasan la capacidad natural de la razón por la excelencia que le es propia a tales verdades. La razón humana alcanza solo las que pueden ser comprensibles para ella, pero el entendimiento puede verse impedido para tal fin, y de ello nos advierte el *doctor Universal* cuando dice:

[45] "Veritas est adaequatio intellectus vel mentis cum re; sic iterum veritas non erit propria divinae naturae".

[46] Proclo fue un filósofo neoplatónico del siglo V d. C. cuya obra *Elementos de Teología* sirvió de base para la redacción del *Liber de Causis*, libro que a su vez se pensaba era de Aristóteles, pero las traducciones realizadas por los toledanos, aclaró el origen del *Liber de Causis*. Proclo fue ampliamente estudiado por los autores de corte platónico durante la Edad Media, y es citado por Alberto en su *Summa Theologiae*.

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

> Son dos los impedimentos para ver la verdad. Uno ciertamente que es por modo de naturaleza, y otro que es de naturaleza. El que existe por modo de naturaleza es por la costumbre, porque, así como dijimos en los *Éticos* y el libro de la *Memoria y la reminiscencia*, la costumbre se traspone a la naturaleza, y el hábito consuetudinal en modo de naturaleza mueve a consentir aun cuando sea contra la naturaleza y contra la razón[47] (1890a, p. 129).

El hábito tomado a modo de naturaleza[48] es impedimento para la contemplación de la verdad en cuanto algo es pensado como naturalmente dado o se consiente en ello por el hábito impuesto por vivir en sociedad. Y más adelante nos dice el autor:

> Hay otros impedimentos para la contemplación de la verdad por el mismo modo de generación; puesto que, aunque el hombre según como [es] hombre, sea solo intelecto, no obstante, el hombre según su ser es arrastrado por la imaginación y el sentido y otras de las virtudes del cuerpo, no permitiendo contemplar puramente de la verdad teórica [...] Esos son [los factores] por los cuales la virtud de la imaginación prevalece sobre el intelecto; y este nada cree sino lo que pudiera imaginar[49] (1890a, p.130).

Al intelecto son traídas también otras afecciones de la imaginación y los sentidos; en consecuencia, no puede haber una pura contemplación de la verdad cuando en el intelecto están presentes representaciones que pueden ocultarla o hacer que la razón juzgue erróneamente. Dios es la verdad en sí misma, pues es el ser en sí y causa eficiente de todo

[47] "Sunt autem duo in genere impedimenta videndi veritatem. Unum quidem quod est ex modo naturae, et alterum quod est ex natura. Ex modo autem naturae existens est ex consuetudine: quia sicut diximus in *Ethics* et libro de *Memoria et reminiscentia* consuetudo in natura transponitur, et consuetudinalis habitus in modum naturae movet ad consintiendum etiamsi sit contra naturam et contra rationem".

[48] Por la fuerza de la costumbre que parece obligar como si fuera una fuerza natural.

[49] "Est autem aliud impedimentum theoriae veritatis ex ipso modo nativitatis: quoniam licit homo secundum quod homo solus intellectus sit, tamen intellectus in homine secundum esse trahitur ab imaginatione et sensu et aliis corporeis virtibus non sinetibus eum pure contemplari theoriaum veritatis. [...] et isti sunt in quibus praevalet et super intellectum virtus imaginationis: et isti nihil credunt nisi quod imaginari potest".

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

cuanto existe, es a la vez causa final de todo,[50] y este conjunto de verdades son las que puede alcanzar el filósofo que cultiva la filosofía primera, aunque por los impedimentos citados, puede desviarse y juzgar erróneamente. En palabras de nuestro autor:

> […] dijimos, por otra parte, en lo anterior, que el sabio, que se dice filósofo, es doctísimo sobre las causas, principalmente conoce el fin último y la forma primera del ente según que es ente. [...], entonces, intentamos demostrar que hay alguna ciencia la cual, por extremos y primeros principios de la forma primera y del fin último, considera el ente en cuanto es ente, y cuanto hay en el ente[51] (1890a, p. 203).

"Fin último" y "forma primera" del ente son, en última instancia ese punto cardinal en el que la metafísica y la teología entran en contacto, en cuanto que Dios es fin último del hombre y lo llama a gozar de su gloria, y es la forma primera del ente en cuanto es ser pleno, necesario y aquello de lo que participa todo ente creado, sea simple o compuesto, substancial o accidental, espiritual o corpóreo.

En conclusión. Durante la época de oro de la escolástica en la alta Edad Media, la metafísica, en cuanto ciencia filosófica, fue el centro de muchos de los debates intelectuales, tanto en el campo de la filosofía misma como en el teológico. Al aceptarse que la metafísica genera un tipo específico de conocimiento que ni la lógica, la física o la matemática generan y que, además, este es un conocimiento que se pone muy por encima de tales ciencias, el estudio de la filosofía primera permitió engarzar sus conocimientos con la teología natural. A partir del siglo XIII en adelante, parecía ya muy difícil pensar la teología sin la metafísica, y a esta sin aquella. Los autores medievales se cuidaban bien de no confundir ambos saberes, más bien trataban de dilucidar los fundamentos metafísicos de la realidad y cómo estos

[50] En la *Metafísica* de Aristóteles (2014), específicamente en el libro XII, capítulo 7, el estagirita plantea la idea de Dios como causa final que atrae todo a la realización de su bien, siendo Dios el sumo bien apetecible por todos los seres. En la doctrina cristiana la verdad última es el plan salvífico de Dios para el hombre por medio de la redención alcanzada por Cristo.

[51] "Diximus autem in prae habitis, quod sapiens qui dicitur Philosophus, est doctissimus causarum, principaliter auten cognoscit finem ultimum et formam primam entis secundum quod est ens. [...] nunc autem demonstrare intendimus, quod est quaedam scientia quae per extrema et prima principia formae primae et finis ultimis considerat ens in quantum est ens, et quae insunt enti".

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

apuntan a lo divino, con esto se sentaban las bases de los planteamientos para la especulación teológica. De aquí que, ya muy adentrada la alta Edad Media, la teología desarrolló distintas vertientes según las perspectivas con las que se estudiaba la ciencia aristotélica; así, en ese periodo en particular se delinean claramente vertientes como la tomista y la escotista, que derivarán a su vez en perspectivas teológicas diferentes. Tal clima de intenso debate no hubiera sido posible sin las primeras aproximaciones a la ciencia aristotélica de autores como Alberto Magno.

El recorrido que aquí hemos realizado a través de algunos pasajes de la obra del doctor de Colonia no es más que un mero asomo al pensamiento de este autor; esto nos permitió vislumbrar cómo él concibió la metafísica y su objeto; en cuanto ciencia racional, teórica y especulativa, Alberto Magno nos muestra a la metafísica como una ciencia que permite acceder al fundamento último y universal de la realidad y de toda otra ciencia; y al precisar su objeto, el ente en cuanto es ente, hizo posible distinguirla de las otras ciencias, tanto de las racionales y las naturales, como de la teológica. Al desarrollar con más profundidad la idea de la filosofía primera como sabiduría, el *doctor Universalis* hizo posible pensar la cercanía de esta ciencia con el saber de la teología, pero dejando en claro sus límites, dados en función de las capacidades mismas de la razón y la falibilidad que le es inherente,

Es notable la autoridad de pensadores como Avicena en la lectura de la *Metafísica* de Aristóteles realizada por Alberto, no solo en cuanto a la delimitación de la metafísica como ciencia, sino también en la especificación formal del objeto propio y adecuado de la misma; sin embargo, también es notorio cómo se distancia del pensador islámico en algunos aspectos, sobre todo en lo concerniente del papel que juega la razón humana (sensación, experiencia, memoria, sentido común y entendimiento abstractivo y razón judicativa) para la especificación metafísica del ente en cuanto ente. En estas distancias que guardó Alberto se evidencia su espíritu crítico y su interés intelectual por entender y articular la obra del estagirita por sí misma, pero poniéndola a la vez a la luz de la revelación y la fe cristianas.

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

Hay todavía mucho por investigar sobre el pensamiento científico, filosófico y teológico de este autor, cuya extensísima obra aún ofrece mucho para explorar y reflexionar. Si se estudia el pensamiento de Alberto por sí mismo, y no solo como una especie de antesala al pensamiento tomista, veremos cómo ese astro que fue el doctor de Colonia tiene su brillo propio, brillo que no se puede confundir ni verse opacado por el brillo de su más notable discípulo, Tomás de Aquino. Si el aprendiz pudo brillar con tal intensidad, se debió sin lugar a duda por la grandeza de su maestro.

Referencias

Afnan, S. M. (2017). *El pensamiento de Avicena*. México: FCE. (Vera Yamuni, trad.).

Al-farabi. (2009) "Libro de la política", en *Obras filosóficas y políticas*. (Rafael Ramón Guerrero, trad.) Madrid: Trotta.

Aquino, T. (2007). *Suma contra los gentiles* I. Madrid: BAC. (Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, trads.).

Aquino, T. (2014). *Suma de teología* I. Madrid: BAC. (Raimundo Suárez, trad.).

Aristóteles. (1995). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos. (Julio Palli Bonet, trad.).

Aristóteles. (2000). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos. (Tomás Calvo Martínez, trad.).

Aristóteles. (2014). *Metafísica.* Madrid: Gredos. (Miguel Candel Sanmartín, trad.).

Avicena. (1950). *Sobre Metafísica* (Antología). Madrid: Revista de Occidente. (Miguel Cruz Hernández, trad.).

Avicena. (1977). *Liber de Philosophia prima sive scientia divina IIV.* Louvaina-Leiden: Unión académica internacional.

Avicena. (2006). *Cuestiones divinas (ilahiyyat)*. Textos escogidos. (Carlos A. Segovia). Madrid: Biblioteca Nueva.

Biblia latinoamericana. (1992). Madrid: Ediciones Paulinas-verbo divino.

Canterbury, A. de. (1970). *Proslogion*. Argentina: Aguilar. (Manuel Fuentes Benot, trad.).

Crombie, A. C. (1979). *Historia de la ciencia: De San Agustín a Galileo. 1. La ciencia en la Edad Media: siglos V al XIII*. Madrid: Alianza.

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

Cruz, M. (1963). *La filosofía árabe*. Madrid: Revista de Occidente.

Cruz, M. (2011). *Historia del pensamiento en el mundo islámico* tomo I. Madrid: Alianza Editorial.

Gadamer, H. G. (2017). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme. (Ana Agud aparicio y Rafael de Agapito trads.).

Gilson, E. (1995). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes Patrísticos hasta el fin del siglo XIV.* Madrid: Gredos. (Arsenio Pacios y Salvador Caballero, trads.).

Grant, E. (1983). *La ciencia física en la Edad Media.* México: FCE.

Grondin, J. (2011). *Introducción a la Metafísica.* Barcelona: Herder. (Antoni Martínez Riu, trad.).

Heinzmann, R. (1995). *Filosofía de la Edad Media.* Barcelona: Herder.

Isidoro. (2004). *Etimologías*. Madrid: BAC. (Manuel Marcos Casquero, trad.)

Jeager, W. W. (2008*). Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: FCE Magno, A. (1651a). *Prima Pars Summae Theologiae*. Lugduni.

Magno, A. (1651b). *Commentaria in I librum Sententiarum Petri Lombardi*. Lugduni.

Magno, A. (1651c). *Secunda Pars Summae Theologiae*. Lugduni.

Magno, A. (1890a). *"Metaphysicorum Lib. XIII" en Opera Omnia Vol. 6.* Paris: Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem.

Magno, A. (1890b). *"Physicorum Libros. VIII" en Opera Omnia Vol.3.* Paris: Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem.

Magno, A. (2017). *Introducción a la Metafísica. Paráfrasis de San Alberto Magno al primer libro de la Metafísica de Aristóteles.* Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso.

Muralt, A. (2008). *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*. Madrid: Marcial Pons. (José Carlos Muinelo Cobo y Juan Antonio Gómez García, trads.).

Pannenberg, W. (2016). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

ISSN: 1562-384X
Año XXIX / Número 87. Enero-Junio 2025
DOI: 10.32870/sincronia
Revista Sincronía
Revista semestral de Filosofía, Letras y Humanidaes

Pedro Hispano. (1986). *Tractatus, llamados después Summle logicales*. México: UNAM. (Mauricio Beuchot, trad.).

Plotino. (1998). *Enéadas V-VI*. Madrid: Grados. (Jesús Igal, trad).

Wulf, M. de (1945). *Historia de la filosofía Medieval. Siglo XIII T. II.* México: Jus.